

# Iglesia galicana, monarquía francesa y confesionalización: un balance historiográfico<sup>1</sup>

Alain Tallon

Université de Paris IV-Sorbonne  
Institut de Recherches sur les Civilisations et l'Occident Moderne (IRCOM)  
1, rue Victor Cousin. 75230 Paris Cedex 5  
Alain.Tallon@paris-sorbonne.fr

Traducción de Ignasi Fernández Terricabras

## Resumen

El autor estudia el concepto de «religión del rey» o «monárquica» desde Francisco I (1515-1546) hasta Luis XIV (1643-1715). Con el primero se configura una «monarquía evangélica», fundamentada en la vinculación personal del monarca con Cristo. En el siglo XVII se produce el cambio hacia una «monarquía devota», cuyo exponente sería Luis XIII. Tanto en una como en otra, se lleva a cabo una política basada cada vez más en la razón de Estado y liberada de condicionantes religiosos. Esto suscita las críticas del galicanismo, eclesiástico o parlamentario, y plantea un problema de interpretación a los historiadores. Se constata que en la historiografía francesa se ha impuesto la visión del Estado como un fin religioso, lo que implica una transferencia de sacralidad, dando lugar a una especie de religión del Estado que se superpone a las distintas confesiones. Pero este discurso convierte el caso francés en una excepción que no parece integrarse en el marco europeo de la confesionalización.

**Palabras clave:** «Religión del rey», galicanismo, razón de Estado, Francia, confesionalización, sacralización de la monarquía, siglos XVI-XVIII.

## Resum. Església gal·licana, monarquia francesa i confessionalització: un balanç historiogràfic

L'autor estudia el concepte de «religió del rei» o «monàrquica» des de Francesc I (1515-1547) fins a Lluís XIV (1643-1715). Amb el primer, es configura una «monarquia evangèlica» basada en la vinculació personal del monarca amb Crist. Al segle XVII es produeix el canvi vers una «monarquia devota», l'exponent de la qual seria Lluís XIII. Tant a l'una com a l'altra, es duu a terme una política basada cada cop més en la raó d'Estat i alliberada de condicionants religiosos. Això suscita les crítiques del gal·licanisme, eclesiàstic o parlamentari, i posa un problema d'interpretació als historiadors. Es constata que a la historiografia francesa s'ha imposat la visió de l'Estat com un fi religiós, la qual cosa implica una transferència de sacralitat, donant lloc a una mena de religió de l'Estat que se superposa a les diferents confessions. Però aquest discurs fa del cas francès una excepció que no sembla integrar-se en el marc europeu de la confessionalització.

**Paraules clau:** «Religió del rei», gal·licanisme, raó d'Estat, França, confessionalització, sacralització de la monarquia, segles XVI-XVIII.

1. Una primera versión de este texto, ligeramente diferente de la publicada aquí, fue presentada en el coloquio *Histoires Religieuses Croisées. Un Bilan Franco-allemand sur l'Époque Moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Göttingen, 27-30 de septiembre de 2006.

**Abstract.** *Anglican Church, French monarchy and confessionalisation: an historiographic balance.*

The author studies the concept of «King's religion» o «monarchic religion», from Francis I (1515-1546) to Louis XIV (1643-1715). With the first king, an «evangelic monarchy», founded on the personal linking of the monarch with Christ, is configured. In the XVIIth century, a change is produced and the concept of «evangelic monarchy» became a «devoted monarchy». Its maximum exponent would be Louis XIII. In both concepts, a politic based gradually more in reasons of State and free of religious conditionings is carried out. This sparks off the critics of the gallicanism, ecclesiastic or parliamentary, and suggests a problem of interpretation to the historians. It is confirmed that, in French historiography, the vision of a State with a religious end is imposed. This vision implies the transference of sacralities, giving rise to a sort of State's religion which recovers from the different confessions. But this discourse converts the French case in an exception that does not seem to be integrated in the European frame of the «confessionalisation».

**Key words:** «King's religion», gallicanism, reasons of State, France, «confessionalisation», sacralisation of the monarchy, XVI<sup>th</sup>-XVIII<sup>th</sup> centuries.

La reflexión historiográfica francesa sobre el Estado moderno, a pesar de toda su riqueza, apenas ha integrado la noción de confesionalización, surgida en Alemania. Diversas razones explican este hecho. De entrada, a pesar del carácter pionero y de la celebridad de *Los Reyes Taumaturgos* de Marc Bloch (1924), hay que señalar que los numerosos estudios de antropología histórica que le han seguido en Francia han dejado un poco de lado el análisis de las ideas políticas, y aún más el vínculo entre estas ideas y el sentimiento religioso. Eso explica la relativa ausencia en la tradición historiográfica francesa hasta fechas recientes de grandes obras específicamente consagradas a conceptos como razón de Estado, religión monárquica o religión del rey, ausencia tanto más notable si se la compara con la tradición germánica o la anglosajona. Los estudios provenientes de estas regiones no siempre han tenido una repercusión real en Francia, o lo han hecho de una manera considerablemente retrasada. El ejemplo más grotesco nos lo ofrece el tiempo que ha llevado traducir a ciertos autores. Algunos casos son tristemente célebres: aunque su influencia haya superado ampliamente la época medieval a la cual estaba dedicado, el libro *Los dos cuerpos del rey* de Ernst Kantorowicz, aparecido en 1956, no fue traducido al francés hasta 1989; *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, que Friedrich Meinecke publicó en 1924, esperó a 1973 para encontrar un editor francófono; la escuela «ceremonialista» americana, cuya producción data en lo esencial de los años 1950 y 1960, no fue traducida y verdaderamente discutida en el Hexágono hasta veinte años más tarde. Se pueden multiplicar los ejemplos. Aunque desafortunadamente se trate de algo general en la edición francesa, este fenómeno ha contribuido particularmente a aislar y, por lo tanto, a poner en una situación desventajosa a la investigación en historia de las ideas políticas, que no dispone en Francia de una tradición universitaria tan consolidada como en otros países. Esta desventaja se ha visto agravada, en lo que afecta más específicamente a nuestro propósito, por la ausencia de una enseñanza universitaria de la teología en las universidades públicas, donde se elabora lo esencial de la investigación

histórica francesa, lo que hace muy difícil el estudio de las «teologías políticas», por recuperar un término que, con una interpretación más estrictamente doctrinal que la utilizada por Ernst Kantorowicz o por Carl Schmitt, acaba de hacer su aparición, aún tímida, en la historiografía francesa sobre la edad moderna (Morgain, 2001; De Franceschi, 2004; Bourdin, 2004).

Más que hacia una historia de las ideas político-teológicas, a menudo la historiografía francesa sobre la edad moderna se ha orientado a menudo hacia una presentación dialéctica de estos aspectos mediante una aproximación monográfica, sobre todo con ocasión de acontecimientos clave que desempeñan un papel revelador, al permitir identificar las tensiones y las evoluciones profundas en esta relación compleja entre la política y lo sagrado: los regicidios de 1589 y de 1610, la conversión de Enrique IV, la «journée des Dupes», el nacimiento milagroso del delfín Luis Deodato, etc.<sup>2</sup> (Mousnier, 1964; Crouzet, 1990; Le Roux, 2006; Wolfe, 1993; Pagès, 1937<sup>3</sup>; Meyer, 1989). También algunos personajes han atraído la atención más que otros, sobre todo Francisco I, Catalina de Médici, Enrique IV y Richelieu. La historiografía del Antiguo Régimen ya los había presentado como figuras fundadoras de la monarquía y de sus grandes equilibrios ideológicos e institucionales, o, al contrario, había denunciado la actuación de algunos de ellos, como la reina florentina o el gran cardenal, con una leyenda negra maquiavélica. A estas tradiciones, continuadas por la historiografía romántica y positivista, se añade después de Marc Bloch un análisis más antropológico de los ritos políticos de la monarquía francesa, que no eclipsa la aproximación factual o biográfica, sino que incluso a veces puede confundirse con ella. El estudio de los grandes santuarios de la monarquía —Reims y Saint-Denis—<sup>4</sup>, aunque también otros lugares devocionales menos famosos —como los santuarios marianos o los «cultos cívicos»<sup>5</sup>— completa este aspecto monográfico que presenta la historiografía francesa sobre la religión monárquica.

Esta religión monárquica conoce una modificación capital con el reinado de Francisco I, en el que se ve un cambio real en las relaciones entre política y religión que se habían establecido en la edad media. Anne-Marie Lecoq nos había permitido captar sus rasgos principales con su *François Ier imaginaire*, aparecido en 1987. Aunque pueden fácilmente encontrarse precedentes a partir del reinado de Carlos VIII, el advenimiento de Francisco de Angulema conduce a la puesta en escena de una religión monárquica, completamente inédita en su contenido y

2. Nota del traductor: la «journée des Dupes» (literalmente «jornada de los engañados») designa el fracaso de la maniobra de María de Médici para obtener la destitución del cardenal Richelieu, el 11 de noviembre de 1630; tras haberse comprometido a ello, Luis XIII ha cambiado de opinión. Luis Deodato era el futuro Luis XIV, cuyo nacimiento en 1638 fue presentado como un hecho milagroso.
3. Verdaderamente, este artículo nunca ha sido sustituido, a falta sin duda de un estudio en profundidad del problemático «partido devoto» en los años 1620.
4. Sin embargo, debe hacerse notar que los capítulos de *Lieux de mémoires* (Nora, 1984-1992) dedicados a los «santuarios reales» y a «Reims, ciudad de la coronación» han sido confiados a medievistas: Colette Beaune y Jacques Le Goff.
5. MAËS (2003); un ejemplo interesante de reapropiación monárquica de las devociones urbanas, en AMALOU (2003).

en su amplitud, que trastoca los antiguos equilibrios establecidos por la monarquía medieval. Es cierto que perdurarán los viejos ritos que distinguían los dos cuerpos del rey, pero Anne-Marie Lecoq ha mostrado que en adelante el monarca y su entorno insisten en el vínculo personal del soberano con Cristo, un vínculo que llega a la identificación mediante una *Christomimesis* desconocida hasta entonces: «El carácter de Rey “Cristianísimo” revestido por Francisco I en el imaginario de sus contemporáneos está vinculado, como en el pasado, al papel que se le ha asignado en los destinos del mundo según la Divina Providencia y a la moral que pasar por subyacer en sus actos. Pero también está vinculado a las relaciones personales de orden místico y cuasi mágicas que él mantendría con las potencias celestes. Hay aquí un elemento nuevo, destinado a encontrar su pleno desarrollo bajo Enrique III» (Lecoq, 1987: p. 482). La influencia franciscana, que también se inscribe en una vieja tradición de la monarquía de los Capetos, se manifiesta sobre todo en una versión profética dominada por la interpretación y la actualización del *Libro de las maravillas* de Telesforo de Cosenza (Beaune, 1991).

A todos los testimonios recogidos por Anne-Marie Lecoq se les puede añadir otro de lo más revelador: el retrato, realizado por Jean Clouet en 1518 y recientemente adquirido por el Louvre, de Francisco I como san Juan Bautista, influido muy claramente por el san Juan Bautista que Leonardo da Vinci había llevado a Francia (ver fig. 1). Raramente el vínculo privilegiado del soberano con un Cristo al que se encarga de preceder y anunciar, ha sido representado de forma tan directa. El retorno del tiempo mesiánico iniciado por el rey de Francia no es, desde luego, un tema nuevo; pero aquí es asumido de una manera mucho más radicalmente personal que por los predecesores de Francisco I. La presencia un poco incoherente de un loro en segundo plano se explica por el clásico juego de palabras sobre el «papagallus», el papa francés. Un papa francés que en la tradición joaquinista hacia la que se vuelven de nuevo los círculos francófilos durante las guerras de Italia, sobre todo en Milán en torno a la agustina Arcángela Panigarola, se identifica con el papa angélico responsable de devolver a la Iglesia la pureza original. Se conoce la influencia de estas profecías sobre los Briçonnet, en particular sobre Denis, a quien la monja milanese había prometido la tiara.

Al modelo de los reyes del Antiguo Testamento, que está muy vivo y permite insistir sobre la elección de Francia, nuevo Israel (Haran, 2000: p. 141 y ss.; Yardeni, 2004: p. 112-125), se le añade de forma cada vez más insistente el de una monarquía evangélica, encargada de hacer que vuelva el reino de Cristo en la Iglesia y en el Estado, y de un rey profeta cuya proximidad personal con el Señor es equivalente a la del Bautista o de los apóstoles. El desarrollo de estos temas marca la historia de la monarquía francesa de Francisco I a Luis XIV, con variaciones que tendremos ocasión de evocar, pero con un tema dominante que es el del rey reflejo de Cristo sobre la Tierra, unido a él por una dilección particular, que afecta tanto a su persona como a su función. La conmoción causada en la monarquía por las guerras de religión no interrumpió —antes al contrario, profundizó— esta mística cristiana de la realeza, y la nueva dinastía de los Borbones no renegó de ella, como lo muestra la extraordinaria devoción al Niño Jesús que marca el nacimiento del Delfín en 1638 y los primeros años del pequeño Luis Deodato.



**Figura 1.** Jean Clouet. Francisco I como San Juan Bautista (Museo del Louvre, París).

Estudiada por numerosos trabajos, comenzando por los de Denis Crouzet, esta religión monárquica se desarrolla también en el contexto particular de una afirmación de lo político, no solamente como una esfera autónoma, sino incluso superior a todas las estructuras de encuadramiento moral y social. Como sucede a menudo, la práctica precede a la teoría y, aunque hay que esperar al período de las guerras de religión, o incluso al inicio del siglo XVII, para conocer el desarrollo de doctrinas que propugnan la superioridad del Estado regio sobre cualquier otra enti-

dad o principio, la primera mitad del siglo XVI vio erigir, en gran parte, los fundamentos de ese poder absoluto, desde el concordato de Bolonia hasta el aparato fiscal y administrativo que las guerras contra los Habsburgo obligan a poner en práctica, a veces con una gran brutalidad. Ese período ve también forjarse las grandes alianzas con las potencias protestantes y musulmanas y las primeras y vigorosas denuncias de esos lazos tejidos con el hereje y el infiel. Esta afirmación de la primacía de lo político, en su concepción más estrictamente utilitaria, no está exenta de un cinismo que no se aleja de las tesis de Maquiavelo. La misma corte que propone una imagen evangélica particularmente refinada del monarca es capaz de distanciarse de esta nueva religión real, incluso de tomarse a broma sus manifestaciones. En 1524, en la corte de Francia, Jacques de Chabannes, señor de La Palisse, se burla de las profecías de Savonarola ante Giovanni Battista Della Palla, exiliado florentino próximo a los medios savonarolianos; Francisco I lo remacha recordando que su predecesor Carlos VIII se había reído del dominico de Ferrara cuando este había ido a encontrarse con aquel en Pisa. Avisado el rey de que un fraile venía a hablarle de parte de Dios, el soberano habría respondido: «Bien, hacedle venir y yo le escucharé con gusto, puesto que hace mucho tiempo que no recibo noticias de esas partes»<sup>6</sup>. Entonces Della Palla hizo notar a Francisco I que las profecías, incluso las falsas, que convertían la espada de Francia en la de Dios, eran útiles políticamente: la historia ofrecía muchos ejemplos en los cuales «similares opiniones de religión en los pueblos habían facilitado las victorias a los capitanes de los ejércitos»<sup>7</sup>. Según Della Palla, que relata los hechos a la Señoría de Florencia unos años después de que hubiesen sucedido, el rey pareció convencido por aquella lección más próxima al cinismo maquiavélico que a la moral evangélica y, en lo sucesivo, habló con respeto del profeta como de un mártir.

Este cinismo es denunciado, no sin razón, por los adversarios del rey, que ven sus manifestaciones en las políticas de alianza con los turcos o los protestantes y de toma de control bastante brutal del aparato eclesiástico galicano. El reinado de Francisco I ve el desarrollo paralelo de una religión monárquica de una nueva amplitud y de una práctica política que, por decirlo rápidamente y sin duda de forma caricaturesca, tiende a liberarse de las constricciones religiosas, o al menos clericales y confesionales, tanto en el interior como en el exterior del reino. Está claro que es tentador ver una relación de causa-efecto entre los dos fenómenos: la sacralización de la persona real justificaría su independencia política. Ese es el sentido de los panegíricos de la realeza, que, por ejemplo, defienden el concordato afirmando, como Jean Du Tillet, que el gobierno de la Iglesia por los reyes en el pasado ha preservado a esta de la corrupción que los papas han introducido en el clero (Tallon, 2002: p. 92).

Pero al mismo tiempo, este desarrollo paralelo provoca que verdaderamente se vuelva a poner en cuestión lo político desde un punto de vista moral y religioso. Se puede así subrayar la decepción de Guillaume Postel ante Francisco I, y luego

6. «Sì, bene, fatelo venire, che io lo udirò volentieri, perché gli è lungo tempo che io non ricebbi novelle da quelle parti», en POLIZZOTTO-ELAM (1991), p. 258-259.

7. «Simili opinioni di religione ne' popoli habbino facilitato le vittorie a' capitani degli exerciti». Ibidem.

ante Enrique II, tras la crisis galicana: el «docto y loco Postel» acabará por poner en Felipe II su esperanza de un soberano cristiano que se imponga en el universo entero (Postel, 1989; Postel-Boulaese, 1995). Más allá de Postel, cuya representatividad es desde luego discutible, la recusación de los poderes exorbitantes que la monarquía se atribuye sobre la Iglesia es un tema recurrente en la crítica del nuevo «absolutismo». El papa Julio III tenía razones para escribir a Enrique II, en el momento de la crisis galicana de 1551: «Finalmente, vos sois más que Papa en vuestros reinos»<sup>8</sup>. Aunque en la realidad las prácticas beneficiosas fueran más complejas (Poncet, 1998), no es menos cierto que el papa como soberano temporal tenía unos derechos de nombramiento menos extendidos en los estados de la Iglesia que el rey en el reino de Francia. La historiografía francesa, sin duda por falta de reflejos comparativos, ha subestimado profundamente el aspecto exorbitante de este poder<sup>9</sup>.

Sin embargo, este no escapaba a los contemporáneos: la oposición interna al concordato, también subestimada por los historiadores, fue profunda y duradera. Constituyó una forma de identidad institucional que tomó sus distancias frente a una monarquía que había ido demasiado lejos en su control sobre el aparato eclesiástico. Está claro que encontramos esta identidad en el seno de la Iglesia galicana, que aprovechó el debilitamiento del poder real durante las guerras de religión para dotarse de sus instituciones propias<sup>10</sup>, pero también, de otra manera, en el seno del Parlamento. Tanto la una como el otro —y esta similitud explica sin duda sus frecuentes rivalidades— se convierten en conservadores de la vieja ideología monárquica de un rey protector de las libertades eclesiásticas. En el caso de los parlamentarios, esta tradición funda el Estado precisamente sobre el rechazo de la razón de Estado (Cornette, 1998), pero también se opone a una forma de autoridad trascendente que la nueva religión monárquica desarrolla. Así, el galicanismo parlamentario ha podido ver en la tradición, puesta de relieve por la historia crítica a la que tan aficionados son sus partidarios, un medio para contener las pretensiones del papado post-tridentino, que tiende a liberarse de estos límites consuetudinarios afirmando el origen trascendente y absoluto de su poder (Parsons, 2004). Pero tal utilización de la historia define también su relación con el absolutismo real, que procede de una misma concepción jerárquica de la autoridad. Los galicanismos, el parlamentario y el eclesiástico, son capaces de desarrollar, tanto frente a la razón de Estado como frente a la nueva «religión monárquica», una religión del Estado, comprendida en el sentido casi tridentino de un depósito fijo de tradiciones cuya interpretación por las instancias responsable de velar sobre él —Iglesia galicana, concilios, parlamentos según los diferentes puntos de vista— enriquece su sentido y acrecienta su alcance.

Estos galicanismos señalan las contradicciones que pueden existir entre la afirmación por parte de la monarquía de su carácter «cristianísimo», incluso crístico,

8. «Finalmente voi sete più che Papa nelli vostri Regni», carta del 4 de septiembre de 1551; LESTOCQUOY (1966), p. 524.

9. Se hace eco la síntesis de COSANDEY, Fanny y DESCIMON, Robert (2002), que sólo dedica unas líneas al concordato; p. 99.

10. BLET (1995), que sintetiza trabajos anteriores del autor sobre este tema.

y una práctica política denunciada como cínica y brutal. La monarquía tiende a responder haciendo de la autoridad del Estado la garantía del orden cristiano en la sociedad y en la Iglesia corrompida por los clérigos. Este argumento se repite de forma reiterada en las defensas del concordato presentadas bajo Francisco I y Enrique II, pero difícilmente puede convencer, de como el poder parece un freno a cualquier reforma verdadera de los abusos. Las guerras de religión dan un nuevo sentido al argumento regio, que en lo sucesivo hace de la autoridad del Estado el medio para restablecer la paz civil y la concordia política entre los súbditos, primera etapa para restablecer, siempre bajo el dominio del monarca, la concordia religiosa entre los cristianos. Semejante sueño puede encontrar simpatías entre los partidarios de los diversos galicanismos, principalmente en los círculos parlamentarios, pero también suscitar desconfianzas, mayoritarias en el seno del clero galicano, ante el posible reforzamiento del control real sobre la Iglesia que algunos ven tras los proyectos de reconciliación. Se enfrenta sobre todo al nuevo fenómeno de la radicalización confesional que, lejos de verse aminorada por la política real de concordia, parece, al contrario, alimentarse de ella para justificar su intransigencia. El odio rigurosamente paralelo que Catalina de Médici suscita entre los dos bandos, hermanados en esta cuestión, es un buen testimonio. Su política pacificadora de un Estado que impusiera a todos la armonía cristiana, magistralmente estudiada por Denis Crouzet (Crouzet, 2006), fue repudiada en los dos campos, católico y protestante, con una leyenda negra maquiavélica: la reina madre habría buscado instrumentalizar las pasiones religiosas para asegurar mejor su poder; la salvación de su pueblo nunca le habría preocupado. La política religiosa de Enrique III, a pesar de estar más orientada hacia un catolicismo expresivo, suscita la misma incompreensión. Acaba provocando que una gran parte del catolicismo francés rechace violentamente a la monarquía francesa como árbitro del conflicto religioso o incluso como garante de una paz pública percibida como complicidad con la herejía.

La Liga es sin duda el momento de la historia moderna francesa cuya interpretación ha sido más radicalmente revisada en estos treinta últimos años. Todavía es objeto de investigaciones fecundas y de divergencias de opinión, en ocasiones virulentas<sup>11</sup>. En lo que concierne a nuestro tema, la Liga rechaza netamente toda idea de una lógica política propia, independiente de la economía de la salvación colectiva. No obstante, no es fácil calificar la concepción liguista de las relaciones entre Estado y religión, tanto más cuanto que no tiene nada de monolítica. La oposición a Enrique III explica en parte la estigmatización del modelo penitencial que él proponía, denunciado como completamente hipócrita, pero también, quizás más ampliamente, de una monarquía sacra como la que se había desarrollado desde Francisco I. Es cierto que la mística del rey-sacerdote pudo aparecer fugazmente en torno al cardenal Carlos de Borbón, el rey Carlos X de la Liga, pero, a falta de carisma —del que el infeliz estaba totalmente desprovisto— y a falta de duración —muere el 9 de mayo de 1590—, no tuvo un verdadero impacto. Sin embargo, la

11. Véase la introducción muy comprometida, incluso polémica, de DESCIMON Robert; RUIZ IBÁÑEZ, José Javier (2005).



Liga no defendió el modelo de un Estado confesional, al menos en su sentido tridentino o romano. Esto se nota cuando el duque de Guisa, después de la Jornada de las Barricadas, rechazó muy firmemente las peticiones del nuncio Morosini, quien quería aprovechar la ocasión para que Enrique III instaurase la Inquisición romana en el reino (Tallon, 2004: p. 311-312). La recepción de los decretos del Concilio de Trento como ley del reino, vieja reivindicación romana, también es eludida y la decisión en este sentido de los estados generales de la Liga no carece de precauciones galicanas. La preocupación por mantener las libertades de la Iglesia de Francia frente a Roma está presente en al menos una parte de las corrientes de la Liga y tiene tanto más peso cuanto las relaciones de la Santa Unión con el papado no son muy cordiales. Ni monarquía crística, evangélica o penitencial, tal como los últimos Valois habían podido promover, ni Estado confesional en base a los nuevos modelos desarrollados en el mundo católico después del Concilio de Trento: la Liga parece definir las relaciones entre Estado y religión por una serie de rechazos que traducen su nostalgia de una sociedad de cristiandad, que la fractura religiosa y la confesionalización han puesto en dificultades.

El período de la Liga es también aquel en el que la religión del rey emerge como cuestión política capital. Es cierto que, desde los años 1560, la política de concordia había levantado sospechas sobre la ortodoxia personal de los soberanos y, principalmente de Catalina de Médici. Los embajadores católicos se hacen eco de ello, comenzando por los agentes españoles<sup>12</sup>. En Roma, el Santo Oficio no pierde ocasión de obtener informaciones sobre las convicciones religiosas de la reina madre y de su entorno y los nuncios no dudan en reprocharle su trato frecuente con herejes, incluso su culpable complacencia para con ellos, en términos que a veces son de una gran violencia<sup>13</sup>. Bajo el reinado de Enrique III, la tentativa de poner en escena la fe del soberano, su implicación personal en manifestaciones espectaculares de piedad para crear en torno a él una verdadera comunidad sacra son un fracaso casi completo (Tallon, 2002: p. 125 y ss.). Las acusaciones de hipocresía frecuentemente dirigidas contra Catalina de Médici, y más aún contra su hijo, muestran que la buena fe personal del soberano sería en lo sucesivo escrutada por sus súbditos, lo que supone una evolución importante desde el tiempo de Francisco I o de Enrique II.

Esta necesidad de dar cuenta de la sinceridad de su fe es evidentemente mucho más impresionante en el caso de Enrique IV tras su conversión. La interpretación de este acontecimiento es siempre problemática desde nuestra perspectiva, que es la de la relación entre política y religión: ¿debemos ver en él la victoria subrepticia de una ley de catolicidad que los partidarios del primer rey Borbón siempre rechazaron? Michaël Wolfe insiste en el hecho de que el hábito blanco de penitente que revestía al soberano en su abjuración no tenía ninguna insignia real, lo

12. Véase por ejemplo el informe de Gaspare Barchino, agente del embajador de Felipe II Francés de Alava, en *Archivo*, 1953: p. 98 y ss.

13. Véase la audiencia concedida a finales del año 1570 al protonotario Francesco Bramante, enviado de Pío V, quien, según su informe, realmente ha atosigado a la reina; HIRSCHAUER (1922), p. 140 y ss. Más ampliamente: TALLON, en prensa.

que era una forma de distinguir entre el soberano y la persona privada que se humillaba (Wolfe, 1993: p. 147 y ss.). Con todo, en adelante el rey tendrá que dar prendas de su sinceridad personal mediante un comportamiento público, pero también privado, más conforme a los nuevos modelos religiosos. El escándalo provocado por los múltiples extravíos de conducta del «Verde Galán»<sup>14</sup>, de Gabriela d'Estrée a Carlota de Montmorency, ya no es una mera anécdota escabrosa, como en tiempos de los Valois, sino que afecta a la esfera política. El nuevo lugar público que ocupan la fe privada del soberano y su moralidad se manifiesta en la función, a partir de ahora en el primer plano de la Corte, del confesor real. Hay aquí una forma de viraje confesional en las relaciones entre Estado y religión, acentuado por la política voluntarista de aclimatación galicana de la Reforma tridentina en sus versiones mediterráneas y la preocupación por integrarla en lo sucesivo en la religión monárquica (sobre el ejemplo jesuítico: Nelson, 2005). La monarquía evangélica del Renacimiento cede el lugar a la monarquía devota de la época barroca, que, por otra parte, conserva rasgos de la primera. Enrique III había empezado esta evolución, Enrique IV la confirma y Luis XIII la lleva a su plena realización.

En efecto, Luis XIII es el rey devoto por excelencia, que no tiene nada que envidiar a los príncipes modelo de la Reforma católica, como Fernando II o Maximiliano de Baviera; aunque el rey francés no ha sido tan estudiado desde este punto de vista como sus homólogos del Imperio. Desde manifestaciones espectaculares, como la consagración del reino a la Virgen, hasta su apoyo sin desmayo a los grupos devotos más activos, como la Compañía del Santo Sacramento, pasando por una vida privada cuya castidad hace las delicias de los hagiógrafos y una preocupación por la justicia que lo iguala a San Luis (Haran, 2005), el rey de Francia completa la evolución hacia una monarquía devota que conserva acentos mesiánicos. Pero al igual que un siglo antes con la monarquía evangélica de Francisco I, cuyo apogeo ideológico había coincidido con la afirmación brutal de la tutela del Estado y una política exterior cínica, la plenitud de la realeza devota corresponde también a la puesta en práctica de una política denunciada como abiertamente maquiavélica por sus adversarios dentro y fuera del reino. Con Richelieu, la razón de Estado —y esta vez el término es omnipresente— parece haber asfixiado la vocación cristiana de la monarquía. La contradicción entre esta monarquía devota que realiza una política maquiavélica de pura afirmación de su poder fue subrayada ya entonces y ofrece un problema real de interpretación que los historiadores han intentado resolver de diversas maneras. Para la III República, Richelieu formaba parte sin dificultad del panteón de los fundadores del Estado y de la nación y su lucha contra las potencias católicas sólo podía acrecentar su gloria. El estudio más matizado de Étienne Thuau continuaba haciendo del cardenal, de su política y de los apoyos intelectuales que esta suscitó, la encarnación del triunfo de la razón de Estado sobre la vieja concepción cristiana del ejercicio del poder, recuperada por la Iglesia tridentina (Thuau, 1966). Gradualmente, esta identificación de la política de Richelieu con la razón de Estado

14. Sobrenombre de Enrique IV (Nota del traductor).

se hizo más problemática. En 1972, William Church la mantenía, pero incluía la idea de que el cardenal había contribuido, sin duda a su pesar, a esta laicización de la política francesa, a pesar de que creía servir a los intereses del catolicismo al combatir por los del rey de Francia (Church, 1972). Correspondió a un historiador alemán, Jörg Wollenberg, revisar desde sus fundamentos la interpretación de las intenciones del cardenal: él habría querido establecer un orden internacional católico bajo la égida del Rey Cristianísimo (Wollenberg, 1995). Esta imagen de un Richelieu inspirado por motivos confesionales, de forma mucho más determinante de lo que la historiografía laica había percibido, se ha impuesto en las obras más recientes sobre el cardenal o sobre sus colaboradores (Hildesheimer, 2000 y 2004; es particularmente ilustrativa la biografía del padre Joseph escrita por Pierre, 2007). Estas obras insisten en la adhesión inquebrantable del cardenal —y en ese sentido no hace más que seguir la voluntad de su señor— al proyecto devoto de reforma cristiana de la sociedad y su compatibilidad con una política de exaltación del reino de Francia, la nueva Jerusalén (Haran, 2000; Yardeni, 2004). La noción de laicización del Estado, e incluso la más neutra de secularización, ya no parecen operativas para comprender el desarrollo de las relaciones entre política y religión en la primera parte del siglo XVII.

Quizás quede plantearse la cuestión de una revisión historiográfica semejante para el período siguiente: ¿puede aplicarse a la política de Mazarino o de Luis XIV? La fe del sucesor de Richelieu, su concepción de la religión y de su función en el Estado y la sociedad, son campos de investigación absolutamente vírgenes. Su desconfianza hacia los devotos está comprobada, aunque puede ser contrapesada por la simpatía que Ana de Austria, en este sentido verdadera heredera de Luis XIII y de Richelieu, continúa manifestándoles. Sin embargo, a falta de estudios más precisos, por el momento sólo queda tomar la interpretación tradicional que se ha hecho de la acción del cardenal italiano: la afirmación de una política cristiana pasa al segundo plano en el interior y casi desaparece en los compromisos exteriores de Francia. Mazarino representaría el momento en el que la razón de Estado se impone como dueña y señora, liberada de cualquier objetivo confesional, incluso de cualquier escrúpulo religioso. En lo que respecta al Rey Sol, el juicio puede ser más matizado y se asiste a una reconciliación entre razón de Estado, voluntad de poder y sumisión al orden divino: «Para que el rey elegido por Dios supere su interés personal y trabaje por el bien público, hace falta nada menos que el aguijón de la gloria. Existe una especie de gracia real de estado que permite dirigir el Estado. Para Luis XIV, la razón de Estado ya no es el objeto de preocupación que fue para su padre. Esta ya no es cuestionada, porque se ha entendido, de una vez para siempre, que los fines de la política real son buenos. El resto es cuestión de circunstancias y de pragmatismo» (Chaline, 2005: p. 160). Este acuerdo entre razón de Estado y voluntad divina explica sin duda la desaparición de las tensiones políticas en torno a esta noción y anuncia el viraje de principios del siglo XVIII.

Para concluir este estudio, seguramente demasiado sucinto, la cuestión principal en el tema que nos ocupa es que la historiografía francesa reciente se ha desembarazado del concepto de laicización, una noción completamente anacró-

nica para aquel período<sup>15</sup>. Pero no ha renunciado a ese reflejo casi innato entre los intelectuales franceses, en todo caso ampliamente inconsciente, de ver en el Estado ante todo una alternativa a la Iglesia. Esta alternativa no pasa ya por el triunfo de la razón política sobre la fe religiosa, sino por una transferencia de sacralidad. Marcel Gauchet ha presentado magistralmente esta tesis en un artículo que ha tenido una considerable repercusión: «Lo que va a imponerse con Enrique IV no es simplemente el punto de vista laico del Estado, es un Estado convertido en un fin religioso en sí mismo. Ello en el marco de una oscilación global hacia una religión de la plasmación terrestre (la plasmación del reino-nación a través del rey-Estado) cuyo poder de apaciguamiento ha resaltado de manera tan luminosa la tesis magistral de Denis Crouzet. Dicho de otra manera, el Estado recibe su nombre al mismo tiempo que se convierte en el objeto de una verdadera religión, tomando el relevo de la religión real que se había desplegado de forma cada vez más ostensible a lo largo de la última edad media y del Renacimiento. La relación “inmediata” del rey con Dios no es sólo medio de independencia (y de superioridad) frente a la mediación eclesial; también actúa como fuente de una religiosidad intrínseca a la realeza de Estado» (Gauchet, 1994: p. 207-208). La tesis de Marcel Gauchet se ha impuesto ampliamente en el seno de los especialistas franceses sobre la alta edad moderna, que ven en ella la mejor presentación de la oscilación que se produce entre el siglo XVI y el XVII desde una religión real todavía integrada en el marco eclesiástico hasta una religión del Estado, independiente o más bien autosuficiente.

Pero esta transferencia de sacralidad de la Iglesia hacia el Estado suscita todavía un cierto número de cuestiones. La primera es, claro está, la de la «excepción francesa» en una Europa donde no se ve por ninguna otra parte un deslizamiento hacia esa religión de Estado tal como la define Marcel Gauchet. Nada semejante en España, en Inglaterra, en Suecia, que sin embargo son reinos comparables; nada semejante en el Imperio o en Italia, sin que la fragmentación política sea suficiente para explicar este contraste. Eso no perturba excesivamente a unos historiadores franceses acostumbrados a un sólido galocentrismo, pero, aun así, este aislamiento plantea un problema, tanto más cuanto que la excepción francesa permite a nuestra historiografía eludir una pregunta que ha sido formulada a propósito de los demás estados europeos de la misma época: ¿en qué medida la construcción confesional ha pesado sobre el desarrollo del Estado moderno, incluso sobre la aparición de formas de conciencia nacionales? Un artículo de Heinz Schilling que traza un panorama europeo sobre las relaciones entre identidad nacional y confesionalización evita prudentemente el caso francés (Schilling, 1991). No hace con ello más que dar cuenta de la ausencia de investigaciones que estudien la monarquía francesa como un Estado confesional. En Alemania, en Italia, en España, esa noción no sólo ha alimentado la investigación historiográfica desde hace décadas, sino que ha pasado incluso a los manuales escolares. En

15. La noción de autonomía de lo político, que ha podido tener su sitio, no desprende el mismo aroma anacrónico en la medida en que el Estado persigue ciertamente sus propios fines, pero condicionados por el medio ambiente confesional; CHRISTIN (1997).

la historiografía sobre Francia, la noción de Estado confesional, cuando es evocada, es inmediatamente conjurada para mostrar cómo el Estado, «fin religioso en sí mismo», supo dominar las pasiones confesionales para imponer su propia legitimidad sacra. Esta reticencia en tratar la evolución política de la monarquía francesa de la alta edad moderna en términos de confesionalización conduce a auténticas aporías historiográficas. Es así como la revocación del Edicto de Nantes ha sustituido a la matanza de san Bartolomé como ilustración principal de lo históricamente inexplicable, de lo que es impensable si no es en términos de fanatismo, de barbarie y, finalmente, de absurdidad<sup>16</sup>. Sin embargo, hay medios de explicar esta revocación de otra manera que no sea por la mala influencia de Madame de Maintenon o por la beatería de un rey que está envejeciendo. El acontecimiento de la revocación, por chocante y brutal que sea, se convierte en comprensible en el marco de un Estado confesional que considera que su primera tarea es la salvación de su pueblo siguiendo las normas de fe y de comportamiento dictadas por la Iglesia a la cual se adhiere. Que la monarquía francesa haya conocido la misma evolución que los otros estados europeos de la alta edad moderna quizás echa a perder la idea de una excepción francesa y, ciertamente, obliga a repensar la eventual transferencia de sacralidad en un marco más estrictamente confesional.

Una revisión semejante equivaldría también a retomar la noción misma de sacralidad, que la historiografía francesa, a pesar de una vaguedad conceptual bastante extendida, parece tomar prestada esencialmente de Alphonse Dupront (Dupront, 1987). Ahora bien, Dupront se había dedicado sobre todo al estudio de una sacralidad inmanente, mientras que las diferentes confesiones que surgen de la crisis religiosa del siglo XVI priorizan una relación trascendente. Nos podemos preguntar si este «inmanentismo» que domina la antropología religiosa tal como la practican los historiadores franceses no es el principal obstáculo para comprender una sacralidad política trascendente en la cual se reconcilian la confesionalización católica y el absolutismo monárquico<sup>17</sup>. La imposibilidad de una verdadera sacralización del poder en el contexto de una sociedad cristiana, subrayada por Alain Boreau (Boreau, 1988), desaparece al menos parcialmente. Una mejor comprensión de este proceso pasa en todo caso por escuchar más atentamente lo que tienen que enseñar a los historiadores franceses las historiografías que, en Alemania, en España o en Italia, reflexionan desde hace mucho tiempo sobre la noción de Estado confesional.

16. Tendría que hacerse un estudio comparativo del aniversario de la revocación en 1985 y del aniversario del edicto en 1998. Mientras que la segunda conmemoración ha permitido un verdadero trabajo de revisión historiográfica representado por numerosas publicaciones de muy alto nivel (véase la recensión bibliográfica de VENARD [2001]), la de que la revocación pretendía ser ante todo «memorial», exaltando de forma intemporal la libertad contra el despotismo.
17. La divergencia entre aproximaciones inmanentes y trascendentes de lo sagrado es discutida a propósito del París de la Liga por RAMSEY (1999).

## Bibliografía

- AMALOU, Thierry (2003). *Loyalisme monarchique et consensus urbain: Senlis devant les désordres religieux, vers 1520-vers 1610*. París: Tesis de la Universidad de París-I.
- (1953). *Archivo documental español*. Madrid: Real Academia de la Historia, t. 7.
- BEAUNE, Colette (1991). «De Télesphore à Guillaume Postel. La diffusion du *Libellus* en France aux XIV<sup>ème</sup> et XV<sup>ème</sup> siècles». En: POTESÀ, G. L. (ed.). *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III congresso internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989*. Génova: Marietti, p. 195-208.
- BLET, Pierre (1995). *Le clergé du Grand Siècle en ses assemblées, 1615-1715*. París: Éditions du Cerf. «Histoire Religieuse de la France, 7».
- BOURDIN, Bernard (2004). *La genèse théologico-politique de l'État moderne: la controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*. París: Presses Universitaires de France. «Fondements de la Politique».
- BOUREAU, Alain (1988). *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des rois français XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*. París: Éd. de Paris. «Le temps et l'histoire».
- CHALINE, Olivier (2005). *Le règne de Louis XIV*. París: Flammarion.
- CHRISTIN, Olivier (1997). *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI<sup>e</sup> siècle*. París: Seuil.
- CHURCH, William F. (1972). *Richelieu and Reason of State*. Princeton: Princeton University Press.
- CORNETTE, Joël (1998). *La mélancolie du pouvoir: Omer Talon et le procès de la raison d'État*. París: Fayard.
- COSANDEY, Fanny; DESCIMON, Robert (2002). *L'absolutisme en France. Histoire et historiographie*. París: Le Seuil. «Point Histoire».
- CROUZET, Denis (1990). *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion vers 1525-vers 1610*. Seyssel: Champ Vallon. «Époques».
- (2006). *Le haut cœur de Catherine de Médicis*. París: Albin Michel.
- DE FRANCESCHI, Sylvio (2004). *La crise théologico-politique du premier âge baroque: anti-romanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince; le Saint-Siège face au prisme français (1606-1627)*. París: tesis doctoral de l'École Pratique des Hautes Études (IV<sup>e</sup> section).
- DESCIMON, Robert; RUIZ IBÁÑEZ, José Javier (2005). *Les Ligueurs de l'exil. Le refuge catholique français après 1594*. Seyssel: Champ Vallon.
- DUPRONT, Alphonse (1987). *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*. París: Gallimard.
- GAUCHET, Marcel (1994). «L'État au miroir de la raison d'État: la France et la chrétienté». En: ZARKA, Yves-Charles (ed.). *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. París: Presses Universitaires de France, p. 207-208.
- HARAN, Alexandre Y. (2000). *Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. Seyssel: Champ Vallon. «Époques».
- (2005). «Louis le Juste à travers les oraisons funèbres: roi-sauveur et monarque providentiel». En: BARBICHE, Bernard; POUSSOU, Jean-Pierre; TALLON, Alain (dirs.). *Pouvoirs, contestations et comportements dans l'Europe moderne. Mélanges en l'honneur du professeur Yves-Marie Bercé*. París: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, p. 247-262.
- HILDESHEIMER, Françoise (2000). *Relectures de Richelieu*. París: Publisud.
- (2004). *Richelieu*. París: Flammarion.
- HIRSCHAUER, Charles (1922). *La politique de saint Pie V en France (1566-1572)*. París: E. de Boccard. «Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 120».

- LECOQ, Anne-Marie (1987). *François Ier imaginaire. Symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*. París: Macula. «Art et Histoire».
- LE GALL, Jean-Marie (2007). *Le mythe de Saint Denis entre Renaissance et Révolution*. Seyssel: Champ Vallon. «Époques».
- LE ROUX, Nicolas (2006). *Un régicide au nom de Dieu. L'assassinat d'Henri III. 1<sup>er</sup> août 1589*. París: Gallimard. «Les Journées qui Ont Fait la France».
- LESTOCQUOY, Jean (ed.). (1966). *Correspondance des nonces en France Dandino, Della Torre et Trivultio (1546-1551)*. Roma-París: Presses de l'Université Grégorienne-E. de Boccard.
- MAËS, Bruno (2003). *Le roi, la vierge et la nation: pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent ans et Révolution*. París: Publisud. «La France au Fil des Siècles».
- MEYER, Jean (1989). *La naissance de Louis XIV, 1638*. Bruselas: Complexes. «La mémoire des siècles».
- MORGAIN, Stéphane-Marie (2001). *La théologie politique de Pierre de Bérulle (1598-1629)*. París: Publisud.
- MOUSNIER, Roland (1964). *L'assassinat d'Henri IV*. París: Gallimard. «Trente Journées qui Ont Fait la France».
- NELSON, Eric (2005). *The Jesuits and the Monarchy. Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*. Aldershot-Roma: Ashgate-Institutum Historicum Societatis Iesu. «Catholic Christendom, 1300-1700».
- NORA, Pierre (dir.). (1984-1992). *Lieux de mémoires*. París: Gallimard. «Bibliothèque Illustrée des Histoires».
- PAGÈS, Georges (1937). «Autour du “Grand orage”: Richelieu et Marillac, deux politiques». *Revue Historique*, 179, p. 62-97.
- PARSONS, Jotham (2004). *The Church in the Republic. Gallicanism and Political Ideology in Renaissance France*. Washington: The Catholic University of America Press.
- PIERRE, Benoist (2007). *Le Père Joseph. L'Éminence grise de Richelieu*. París: Perrin.
- POLIZZOTTO, Lorenzo; ELAM, Caroline (1991). «La unione de' gigli con gigli. Two documents on Florence, France and the Savonarolan Millenarian Tradition». *Rinascimento*, 2e s., t. 31, p. 258-259.
- PONCET, Olivier (1998). *La papauté et la provision des abbayes et évêchés français de 1595 à 1661. Recherches sur l'esprit des institutions pontificales de la Réforme catholique*. París: tesis doctoral de la Universidad de París IV-Sorbonne.
- POSTEL, Guillaume (1989). *Paralipomènes de la vie de François Ier*. Edición de François Secret. Milán: Archi.
- POSTEL, Guillaume; BOULAESE, Jehan (1995). *De summopere (1566) et Le miracle de Laon (1566)* (ed.). Edición de Irena Backus. Ginebra: Droz. «Études de Philologie et d'Histoire» 47.
- RAMSEY, Ann W. (1999). *Liturgy, politics and salvation. The Catholic Ligue in Paris and the Nature of Catholic Reform, 1540-1630*. Rochester: University of Rochester Press.
- SCHILLING, Heinz (1991). «Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit». En: GIESEN, Bernhardt (ed.). *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, p. 191-252.
- TALLON, Alain (2002). *Conscience nationale et sentiment religieux en France au xvi<sup>e</sup> siècle*. París: Presses Universitaires de France. «Le Nœud Gordien».
- (2004). «Inquisition romaine et monarchie française au xvi<sup>e</sup> siècle». En: AUDISIO, Gabriel (ed.). *Inquisition et pouvoir*, colloque d'Aix-en-Provence, 24-26 octobre 2002. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, p. 311-324.
- (en prensa). «Catherine de Médicis et la papauté». *Mélanges offerts au professeur Paolo Prodi*. Bolonia: Il Mulino.

- THUAU, Étienne (1966). *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: Armand Colin.
- VENARD, Marc (2001). «Un édit bien enregistré, le quatrième centenaire de l'édit de Nantes». *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 87, p. 27-45.
- WOLFE, Michael (1993). *The conversion of Henri IV, politics, power and religious belief in early modern France*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- WOLLENBERG, Jörg (1995). *Les trois Richelieu. Servir Dieu, le roi et la raison*. Paris: F. X. de Guibert. (Primera edición alemana en 1977, *Richelieu: Staats-räson und Kircheninteresse: Zur Legitimation der Politik des Kardinalpremier*).
- YARDENI, Myriam (2004). «La notion de peuple élu dans le patriotisme français du xvi<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle», en *Enquêtes sur l'identité de la «nation France» de la Renaissance aux Lumières*. Seyssel: Champ Vallon, p. 112-125. «Époques».